

UN RELATO DE LA CONQUISTA DE AL-ANDALUS

LUIS MOLINA
C.S.I.C., Granada

En las páginas que siguen vamos a detenernos en el análisis de los aspectos historiográficos de uno de los relatos sobre la conquista musulmana de la Península Ibérica que las crónicas árabes nos han conservado. Existen otras versiones de estos acontecimientos, algunas similares a la que vamos a estudiar, otras, muy distintas, pero no nos detendremos en ellas ni las utilizaremos en el presente trabajo porque no pretendemos elaborar la enésima «Historia de la conquista», resolver las dudas que aún subsisten, ni aportar nuevas ideas¹; con la documentación de la que disponemos hoy en día no se puede avanzar más allá del punto al que se ha llegado —incluso en ocasiones parece que se ha llegado demasiado lejos— y, en lugar de forzar las fuentes para que revelen secretos que no poseen, se impone una reflexión sobre el tratamiento que se viene dando a los textos que nos informan sobre la conquista.

Ante la evidencia de que las fuentes árabes nos ofrecen versiones muy divergentes sobre aquellos acontecimientos, la postura que se debe adoptar no puede ser nunca ni la democrática —dar como preferible una versión en función del número de crónicas que la reproducen— ni la salomónica —repartir la razón a partes iguales entre los discrepantes—. El hecho de que una versión aparezca en numerosas fuentes no debe ser interpretado con erróneo optimismo: no creamos que por ello poseamos distintos testimonios coincidentes, lo cual, como es lógico, otorgaría más credibilidad a esa información; lo que tenemos es un único testimonio repetido en varias obras, cuya valoración debe depender exclusivamente de la credibilidad que nos merezca su origen y no del éxito que haya obtenido entre historiadores que redacta-

¹ Sobre la conquista pueden consultarse, entre otros muchos trabajos, los de Sánchez Albornoz, C., «El itinerario de la conquista de España por los musulmanes», *Cuadernos de Historia de España*, X (1948), 21-74; Santiago, E. de, «Los itinerarios de la conquista musulmana», *Cuadernos de Historia del Islam*, 3 (1971), 51-65; Vallvé, J., *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España*, Madrid, 1989; Chalmeta, P., *Invasión e islamización*, Madrid, 1994.

ban sus obras algunos siglos después de la conquista de al-Andalus. En cuanto a lo que hemos denominado método salomónico, nos parece ilusorio intentar acercarse a la verdad por el procedimiento de conciliar dos o más relatos contradictorios, bien hallando el punto equidistante entre todos, bien tomando un poco de cada uno, pues lo que se consigue de esa forma es únicamente crear una nueva versión, versión que, además, tiene el grave inconveniente de ser con mucho la más tardía de las existentes.

En casos como el de la conquista de al-Andalus, para los que disponemos de crónicas muy alejadas cronológicamente de los hechos que describen, conviene olvidarse del origen inmediato de las informaciones que manejamos, es decir, las obras en las que se hallan dichas informaciones, y esforzarse en descubrir el autor original del texto en cuestión o, si eso no es posible, al menos remontarse hasta el punto más lejano que nuestro conocimiento nos permita. Es lo que intentaremos en las páginas que siguen.

El texto que analizamos aquí refiere los recorridos seguidos por Ṭāriq b. Ziyād, tras su victoria sobre las tropas de Rodrigo en la batalla del Guadalete o de la Laguna de la Janda, y por Mūsà b. Nuṣayr, al pasar a al-Andalus al año siguiente. No hemos tomado en consideración lo referido a los antecedentes de la conquista (inicios de la actividad de Mūsà, tratos con Julián, expedición de Ṭarīf, paso del Estrecho, batalla de Guadalete), ni la historia de los dos conquistadores a su regreso a Oriente.

El itinerario de Ṭāriq se inicia en Écija, donde, tras conquistar la plaza, divide su ejército, siguiendo los consejos de Julián, en cuatro destacamentos: uno se dirige a Córdoba, otro, a Málaga/Rayya, el tercero a Elvira y el último, comandado por el propio Ṭāriq, a Toledo.

El primero de ellos, al mando de Mugīt, se apodera de Córdoba gracias a las indicaciones de un pastor, que les descubre un punto débil en las murallas. Pero Mugīt no puede evitar que un buen número de sus habitantes se refugien en una iglesia situada extramuros de la ciudad, donde resisten durante tres meses, hasta que, capturado el «rey» de la ciudad cuando intentaba huir, los refugiados en la iglesia se rinden y son ajusticiados.

Las tropas enviadas a Rayya y Elvira, conseguidos sus objetivos en esas regiones, se reúnen y se encaminan hacia Orihuela. El señor de la ciudad, el célebre Teodomiro/Tudmīr, derrotado en campo abierto, se hace fuerte tras las murallas de Orihuela y, con habilidad y astucia, obtiene de los musulmanes un ventajoso pacto.

Algunos musulmanes se instalan en Tudmīr, pero la mayoría se dirige a Toledo, a reunirse con Ṭāriq. En una localidad cercana a la capital de los go-

dos, Ṭāriq se apodera de la «Mesa» de Salomón, a la que arranca una de sus patas.

Mientras tanto, Mūsà, enterado de los éxitos de su lugarteniente, y envidioso de ellos, pasa a al-Andalus, desembarcando en Algeciras. Allí decide no seguir el mismo camino de Ṭāriq y sus aliados cristianos le proponen un itinerario que pasa por ciudades que no habían sido conquistadas todavía. De este modo, tras apoderarse de Sidonia, Carmona y Sevilla, llega a Mérida, que resiste duramente incluso después de que sus habitantes fueran derrotados en una emboscada que les tienden las tropas musulmanas ocultándose en una cantera. Un intento fallido de ganar la muralla con una torre de asalto, acción en la que mueren bastantes de los que en ella iban, hace pensar a los emeritenses que es el momento ideal para pactar en condiciones ventajosas. Sin embargo, los negociadores cristianos, tras encontrar el primer día a Mūsà con la barba blanca, ven cómo en sucesivas reuniones esa barba aparece roja y luego negra. Asustados ante lo que ellos creen un milagro, se rinden inmediatamente, cediendo a los conquistadores los bienes de los fallecidos en los combates, de los huidos al norte y de la Iglesia.

Mientras tanto, los sevillanos se habían rebelado contra los invasores y habían dado muerte, ayudados por sus correligionarios de Beja y Niebla, a una treintena de musulmanes. Avisado de ello por los supervivientes que habían conseguido huir, Mūsà envía a su hijo ‘Abd al-‘Azīz, que reconquista la plaza y castiga a sus habitantes.

Finalmente, Mūsà se reúne con Ṭāriq en Toledo e, irritado con él, lo humilla en público. Ṭāriq le entrega la «Mesa» de Salomón y juntos marchan a conquistar Zaragoza. Finalmente, el califa envía a un emisario que hace que Mūsà y Ṭāriq regresen a Oriente.

Este extenso relato, en el que se entremezclan los hechos aparentemente históricos con leyendas como la cambiante barba de Mūsà, tuvo un eco destacado entre los cronistas árabes, de forma que lo encontramos reproducido en su integridad en varias fuentes y parcialmente en otras, mientras que parece haber sido utilizado también para elaborar versiones que, a primera vista, son radicalmente diferentes de la que aquí analizamos. Pero no son los cronistas árabes los únicos en recurrir a esta versión; también las crónicas latinas y romances en las que hallamos este relato son numerosas e importantes: *Crónica del moro Rasis*, *De Rebus Hispanie* de Rodrigo Jiménez de Rada², *Primera Crónica Ge-*

² *Roderici Ximenii de Rada Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, edición y estudio de J. Fernández Valverde, Turnholt, 1987, III, XXIII-XXIV (p. 109-113); trad. de J. Fernández Valverde, *Historia de los hechos de España*, Madrid, 1989, pp. 153-157.

neral³, *Crónica de 1344*⁴, y la *Descripción general de África* de Luis de Mármol⁵, aunque, en realidad, los textos que se pueden utilizar no son tantos, ya que la versión original de la *Crónica del moro Rasis* —recuérdese que se trata de una traducción al portugués de la obra de Aḥmad al-Rāzī— no se nos ha conservado y en los manuscritos de la versión castellana elaborada a partir de la traducción portuguesa no se incluye este pasaje, por lo que nos vemos obligados a recurrir a la *Crónica de 1344*, fiel seguidora en sus primeros capítulos del *Rasis*⁶; la *Primera Crónica General*, por su parte, no es otra cosa, en el pasaje que nos interesa, que una traducción castellana del *De Rebus Hispanie*, mientras que la *Descripción general de África* parece ser un breve resumen en esos párrafos de la *Crónica del moro Rasis*⁷. Tenemos, por tanto, dos crónicas directamente derivadas de un original árabe: el *Rasis*, que podemos conocer gracias a la *Crónica de 1344*, y la del Arzobispo Jiménez de Rada.

El material utilizable nos lo suministran básicamente los *Ajbār maymū'a*⁸, el *Kāmil* de Ibn al-Aḥir⁹ (copiado literalmente por al-Nuwayrī en su *Nihāya*), el *Bayān* de Ibn 'Idārī¹⁰, el *Nafḥ* de al-Maqqarī¹¹ y el fragmento atribuido a Ibn Abī l-Fayyād¹², aparte de un breve pasaje en la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaḥīb¹³; otro, referido al pacto de Tudmīr, en el *Tarṣī'* de al-'Uḍrī¹⁴ y dos más en el *Rawḍ* de al-Ḥimyarī¹⁵. Salvando las pequeñas di-

³ *Primera Crónica General de España*, editada por Ramón Menéndez Pidal con un estudio actualizador de Diego Catalán, Madrid, 1977, I, 314-318.

⁴ Catalán, D., y M. S. de Andrés, *Edición crítica del texto español de la Crónica de 1344 que ordenó el Conde de Barcelos don Pedro Alfonso*, Madrid, 1971, XC-XCVIII, p. 134-154.

⁵ Edición facsímil de 1953, II, X, fols. 78-79.

⁶ Según los editores de la *Crónica de 1344*, «[...] el cronista de 1344 nunca amplificó retóricamente el texto de Gil Pérez [...]: O lo siguió de cerca, o lo abrevió a su gusto» (p. LXVII).

⁷ Hallamos en ella informaciones que son características del *Rasis* (o tal vez de la *Crónica de 1344*), como convertir a «Tudmir» en un renegado que iba al mando del destacamento musulmán que conquista Tudmir, identificar la plaza que, tras ser tomada por Mūsā, es temporalmente recuperada por los cristianos con Mérida (se trataba de Sevilla) o hacer que Mūsā envíe desde Mérida a su hijo 'Abd al-'Azīz a apoderarse de Orihuela y Valencia.

⁸ Ed. E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867, pp. 9-19; trad. pp. 23-31.

⁹ Ed. C. J. Törnberg, Leiden, 1870, IV, 563-565.

¹⁰ Ed. G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, Leiden, 1948-51, II, 8-16.

¹¹ Ed. I. 'Abbās, Beirut, 1968, I, 260-273.

¹² En Álvarez de Morales, C., «Aproximación a la figura de Ibn Abī l-Fayyād y su obra histórica», *Cuadernos de Historia del Islam* 9 (1978-1979), 29-127. Aunque creemos que no existen argumentos de peso para atribuir esos fragmentos a Ibn Abī l-Fayyād, parece razonable seguir empleando la denominación tradicional para referirse a ellos, en tanto no consigamos una identificación más plausible.

¹³ Ed. 'Inān, El Cairo, 1973-77, I, 100-101; el mismo pasaje lo reproduce el autor granadino en su *al-Lamḥa al-badriyya*, Beirut, 1980, pp. 25-26.

¹⁴ Ed. 'A. 'A. al-Ahwānī, Madrid, 1965, p. 4.

¹⁵ Ed. E. Lévi-Provençal, Leiden, 1938, pp. 132 y 152.

ferencias que hallamos entre todas estas versiones y que más adelante estudiaremos con detalle, la confrontación entre estos textos revela que todos ellos derivan remota o directamente de una única fuente. En efecto, no se trata solamente de que coincidan totalmente en el desarrollo de los acontecimientos (los itinerarios de conquista de Ṭāriq y de Mūsà), ni que adornen su relato con los mismos detalles (el pastor que colabora con los invasores para la toma de Córdoba, la astucia de Tudmūr, el cerco de Mérida con los episodios de la emboscada en la cantera, el desastre de la torre de asalto, la barba de Mūsà), sino que todos ellos emplean en muchas ocasiones las mismas palabras para describir los hechos, siendo las diferencias tan escasas que, más que de diferencias, habría que hablar de variantes de un único texto.

La primera cuestión que se debe investigar, por tanto, ha de ser cuál es esa fuente de la que derivan todas estas crónicas en este pasaje. Si reparamos en el testimonio de las dos fuentes cristianas que lo reproducen, la *Crónica de 1344* —indudablemente basada en la *Crónica del moro Rasis*, traducción de la de Aḥmad al-Rāzī— y *De Rebus Hispanie* —generalmente se acepta que Jiménez de Rada conoció y utilizó el original árabe de la obra de al-Rāzī¹⁶—, y a esto añadimos que en el *Bayān* aparece citado varias veces a lo largo de estos párrafos el cronista cordobés¹⁷, podremos, sin temor a equivocarnos, afirmar que Aḥmad al-Rāzī reproducía también esta versión de la conquista de al-Andalus.

Pero hemos dicho «reproducía» y no «fue el autor», porque nada nos impide suponer que al-Rāzī se limitara a copiar el texto de un autor anterior, autor del que podrían haberlo tomado algunas de las obras antes enumeradas, que, por tanto, no derivarían ni directa ni indirectamente de Aḥmad al-Rāzī, sino de su fuente. Esta matización viene a cuento porque, si bien en la mayoría de los casos no hay dificultad alguna en imaginar a esos autores utilizando la crónica de al-Rāzī, suponer al compilador de los *Ajbār maʿmūʿa* tomando este texto del cronista cordobés chocaría frontalmente con las teorías que sostienen casi todos los investigadores que han estudiado esa crónica anónima. Por ello no estará de más que nos detengamos un momento en esa cuestión.

¹⁶ Cfr. Sánchez Albornoz, C., *En torno a los orígenes del feudalismo. II: Los árabes y el régimen prefeudal carolingio. Fuentes de historia hispano-musulmana del siglo VIII*, 2.ª ed., Buenos Aires, 1977, pp. 240-248; v. también Ferré, E., «Une source nouvelle pour l'Histoire de l'Espagne musulmane», *Arabica*, XIV (1967), 320-326.

¹⁷ V. *infra*, p. 48 y n. 30.

Para el tema que nos ocupa, las teorías que es preciso comentar son las de C. Sánchez Albornoz¹⁸, P. Chalmeta¹⁹ y E. Manzano²⁰, para quienes, con alguna divergencia menor, los *Ajbār* son un texto elaborado a partir de varios fragmentos —cinco para Sánchez Albornoz, tres o cuatro para Chalmeta— de autores diversos y redactados en épocas distintas, idea que ya había sido expuesta en su momento por Ribera. En el capítulo que nos interesa, la conquista de al-Andalus, las opiniones difieren bastante, pues Sánchez Albornoz lo atribuye al compilador del conjunto de la obra, quien la habría redactado en el primer tercio del siglo XI, mientras que para Chalmeta «sería de la época de ‘Abd al-Raḥmān II, concretamente posterior al 828-33»²¹. Manzano, por su parte, no entra a discutir la fecha de ese fragmento, ya que centra su atención en un pasaje relativo a la rebelión del 754 en la Marca Superior que, por tanto correspondería a otra sección; sin embargo sus conclusiones interesan aquí porque el caso que analiza presenta un gran similitud con el que nos ocupa: un pasaje de los *Ajbār* textualmente idéntico a otro que el *Bayān* declara tomar de al-Rāzī. Esas semejanzas habían llamado ya la atención de Sánchez Albornoz, pero, al servirse éste de traducciones y no de los textos originales, había creído hallar divergencias significativas, ante lo cual imaginaba que el parecido entre las dos crónicas no era debido a un parentesco textual cercano. Manzano, ante las innegables semejanzas entre *Ajbār* y al-Rāzī y aceptando que ese fragmento de los *Ajbār* fue redactado mucho antes de que el cordobés escribiera su obra, concluye que la compilación anónima fue utilizada directa o indirectamente, por al-Rāzī, si bien éste la modificó a su antojo.

Volviendo al pasaje que estamos estudiando, el de los itinerarios de Ṭāriq y Mūsā, Sánchez Albornoz lo analizó detenidamente y, en esta ocasión, sí se dio cuenta de las extraordinarias similitudes entre las versiones de los *Ajbār* y del resto de las fuentes. Por otra parte, como considera que el capítulo dedicado a la conquista es obra del compilador de los *Ajbār* y, por tanto, redactado en el siglo XI, no ve imposible suponer que, en ese capítulo, fue Aḥmad al-Rāzī la fuente utilizada por el autor de los *Ajbār*, si bien cree más probable, aunque no seguro, que existiera una desconocida fuente intermedia entre ambos o incluso que esa fuente no copiara a al-Rāzī sino a alguno

¹⁸ *El «Ajbār Maʾmūʿa»*. Cuestiones historiográficas que suscita, Buenos Aires, 1944; v. también sus *Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII*, pp. 187-192 y 309.

¹⁹ «Una historia discontinua e intemporal (jabar)», *Hispania* XXXIII (1973), 23-75, especialmente 60-65, e *Invasión e islamización*. Madrid, 1994, p. 50.

²⁰ «La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes», *Studia Historica*, IV, 2 (1986), pp. 185-203.

²¹ «Una historia discontinua», p. 59.

de los autores en los que se basó el cronista cordobés. En cualquier caso reconoce que «hemos de resignarnos a ignorar si el compilador del *Ajbār maymū'a* conoció la obra de al-Rāzī, las fuentes de donde éste tomó su historia de la invasión de España —al-Wāqidi, Muḥammad b. ʿIsā, Ibn Ḥabīb— o una obra derivada del historiador cordobés, del jurista granadino, o de ambos a la vez»²².

Vemos pues que, a pesar de las discrepancias en la interpretación de los datos, Sánchez Albornoz y Manzano, a los que cabría añadir al autor de estas líneas en un trabajo de finales de los ochenta²³, hallaron significativas coincidencias entre numerosos pasajes de los *Ajbār* y otras fuentes, coincidencias que ninguno de ellos considera que puedan ser debidas a la casualidad, sino que se derivan de algún tipo de parentesco textual. No opina lo mismo Chalmeta, quien sostiene que los *Ajbār* son una recopilación de tradiciones orales al margen de las corrientes principales de la historiografía andalusí, por lo que no es de extrañar que afirme que «de lo dicho se desprende la futilidad de pretender rastrear no sólo las fuentes del *Ajbār*, sino aquellos que lo utilizaron»²⁴. Permítasenos, sin embargo, que rechacemos esta invitación a abandonar todo estudio historiográfico sobre los *Ajbār* y que, apartándonos de la cómoda senda que nos propone Chalmeta, sigamos el fatigoso camino de la confrontación de textos, el análisis de los datos y la reflexión sobre los resultados obtenidos; dicho con otras palabras, utilicemos criterios científicos.

Hemos de partir de un hecho incuestionable: la versión que de este largo pasaje nos ofrecen los *Ajbār* y la que, según lo que conocemos por diversos y coincidentes testimonios, debía incluir al-Rāzī en su obra, son prácticamente idénticas en el fondo y en la forma. Aceptemos por un momento la teoría de Chalmeta y supongamos que el compilador de los *Ajbār* lo que hizo fue consignar por escrito una narración oral que circulaba en aquel momento —Chalmeta fecha la redacción de esta obra sobre el 328/940²⁵—;

²² El «*Ajbār Maymū'a*», p. 219.

²³ Molina, L., «Los *Ajbār Maymū'a* y la historiografía árabe sobre el período omeya en al-Andalus», *Al-Qantara* X (1989), 513-542.

²⁴ «Una historia discontinua», p. 59.

²⁵ *Invasión e islamización*, p. 50. Sin embargo, en su trabajo anterior, «Una historia discontinua e intemporal» (p. 59), apuntaba, como se ha indicado antes, que la primera parte de los *Ajbār*, que llegaría hasta el reinado de ʿAbd al-Raḥmān I, debió ser escrita en época de ʿAbd al-Raḥmān II, después del 828-33; la segunda, lo que él llama «historia de los rebeldes», también en ese período, mientras que la tercera habría sido redactada durante el califato de al-Ḥakam II (350-366/961-976). Esto implicaría en realidad que el autor de los *Ajbār*, que lógicamente sería el redactor de la última parte —o algún cronista posterior que refundiera los tres fragmentos—, empleó un texto anterior para elaborar su obra, es decir, que utilizó una fuente escrita.

como resulta que al-Rāzī reproducía ese mismo relato y con las mismas palabras, habremos de deducir que el cronista cordobés, que vivió entre el 274/887 y el 344/955, recurrió a la misma tradición oral que el autor de los *Ajbār* y que esa tradición debía ser única, es decir, que todo el texto que estamos analizando se hallaba tal cual en el relato oral y ni el autor de los *Ajbār* ni al-Rāzī la modificaron en lo más mínimo en su redacción ni la completaron con otras tradiciones. En principio parece difícil imaginar a dos autores sin relación entre sí coincidiendo tan asombrosamente al poner por escrito de forma independiente una historia que les ha sido referida de viva voz, pero, puesto que estamos aceptándolo todo, hagámoslo una vez más; pasaremos también por alto algunas cuestiones lingüísticas y estilísticas, como puede ser el hecho de que lo que les narró su informador a nuestros dos autores es una historia construida en un perfecto árabe clásico literario y en la que no hallamos la menor huella de expresiones o construcciones que denoten un origen de transmisión oral (insistimos en que ninguno de los dos pudo alterar lo más mínimo el relato escuchado de labios del narrador, puesto que no es creíble que cada uno de ellos introdujera modificaciones por su cuenta y el resultado final fuera exactamente el mismo).

En resumen, hemos de reconocer que, forzando un poco la imaginación y la credulidad, no es imposible que el compilador de los *Ajbār* y al-Rāzī fueran, por decirlo en palabras de Chalmers, «folkloristas [...] que se preocupaban por recoger y conservar un haz de anécdotas históricas o parahistóricas, transmitidas oralmente por narradores de noticias y ancianos»²⁶. No es imposible, pero sí muy improbable de acuerdo con lo que acabamos de comentar, de modo que dejémonos ya de historias, parahistorias y folklores, olvidémonos de deducciones extraídas de argumentaciones basadas en hipótesis indemostrables, arrinconemos por un momento lo presuntamente «lógico» y lo supuestamente «razonable», tan peligrosos siempre cuando no están respaldados por datos fehacientes —sobre todo porque, en esos casos, su valor depende únicamente de la capacidad intelectual de quien a ellos recurre—. Pasemos, en definitiva, a analizar los hechos ciertos y probados o, si se me permite la expresión, superemos la etapa de investigación-*jabar* (ahistórica, huérfana de fechas y datos concretos, atenta sólo a la anécdota) y lleguemos a la investigación *ta'rīj*.

Hemos señalado ya que, para aceptar la independencia entre los *Ajbār* y al-Rāzī, es absolutamente imprescindible que en ambos el origen de todo el extenso pasaje sea único, porque sería imposible que hubiesen llegado a ela-

²⁶ *Invasión e islamización*, p. 48.

borar un texto idéntico mezclando, cada uno por su cuenta, dos o más fuentes, ya fueran orales o escritas. De acuerdo con esto, si conseguimos hallar en cualquiera de las dos obras indicios de utilización de más de una fuente, dispondremos de una evidencia irrefutable de que existe algún grado de parentesco entre ellas —una copiaría a la otra o las dos derivarían de un mismo texto escrito—.

Es bien sabido que los *Ajbār* no suelen citar el origen de las noticias que refieren, por lo que nuestras investigaciones deben centrarse en al-Rāzī (a través de la *Crónica de 1344*, *De Rebus Hispanie* y el *Bayān* y, accesoriamente, en las demás fuentes árabes que reproducen el pasaje.

Tenemos bien documentada la utilización frecuente por parte de al-Rāzī de noticias tomadas de ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (c. 174/790-238/853)²⁷ y el pasaje que nos ocupa no es una excepción. En la *Crónica de 1344* lo hallamos citado («Cuenta Abelmagdī, hijo de Abibe») ²⁸ al comienzo del capítulo dedicado a narrar la entrada de Mūsà —que atribuye a la envidia que sentía por los éxitos de Ṭāriq— y su desembarco en Algeciras; en este punto, y de manera muy extraña, la crónica introduce a continuación el pasaje que narra el encuentro de Mūsà y Ṭāriq en Toledo y la entrega de la «Mesa» de Salomón, pasaje que en todas las fuentes aparece al final de nuestro texto; acto seguido, vuelve a tomar el hilo de la narración y nos presenta a Mūsà conquistando Sidonia, Carmona, Sevilla y Mérida, en total coincidencia, ahora sí, con lo que conocemos por el resto de las crónicas. Dejando ahora de lado esta curiosa alteración en el orden de las noticias, lo que nos interesa retener es que la *Crónica de 1344*, siguiendo indudablemente a la de *Rasis*, atribuye a Ibn Ḥabīb el relato de la entrada en al-Andalus de Mūsà. Ignoramos hasta dónde llegaba la cita, aunque puede darnos un indicio al respecto el hecho de que el fragmento atribuido a Ibn Abī l-Fayyād finalice su descripción de la conquista de Mérida con la frase «menciona esto ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb» ²⁹. Lo que es indudable es que, independientemente de que lo utilizara sólo para algún párrafo o copiara de él todo el texto, al-Rāzī recurrió a Ibn Ḥabīb para redactar su relato de la conquista.

Podría argumentarse, para seguir defendiendo la no existencia de parentesco entre los *Ajbār* y al-Rāzī, que el cronista cordobés copió literalmente todo el pasaje de Ibn Ḥabīb y que fue éste el «folklorista» que recogió una serie de tradiciones populares o, mejor dicho, una única tradición, la

²⁷ Sánchez Albornoz, *Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII*, p. 127-133.

²⁸ *Cr 1344*, p. 143.

²⁹ «Ibn Abī l-Fayyād», pp. 48 y 82.

misma que habría puesto por escrito el compilador de los *Ajbār*, respetando ambos con una fidelidad asombrosa la literalidad de lo escuchado al «narrador de noticias».

Pero la teoría folklórica de Chalmeta pierde credibilidad si profundizamos un poco más en el análisis de las fuentes de las que disponemos: el *Bayān*, tras abandonar por un momento el relato que está copiando de al-Rāzī para introducir citas de otros cronistas, vuelve a él para referir la entrada de Mūsā, e inicia su cita con la frase:

Dice al-Rāzī: transmite al-Wāqidī, tomándolo de Mūsā b. ‘Alī b. Rabāh, y éste, de su padre, que Mūsā b. Nuṣayr, enfadado con Ṭāriq, salió de Ifrīqiya con diez mil hombres en dirección a al-Andalus. Entró en ella desembarcando en Algeciras [...] ³⁰,

y continúa con la narración que hallamos en todas las fuentes. ¿Quiere esto decir que hemos logrado finalmente hallar en el texto de al-Rāzī la mezcla de fuentes que, según comentábamos antes, invalidaría la tesis de Chalmeta? Todavía no. Repárese en que, en el mismo punto que la *Crónica de 1344* citaba a Ibn Ḥabīb, en el *Bayān* hallamos una mención al medinés al-Wāqidī (130/748-207/823); teniendo en cuenta que las dos crónicas derivan de al-Rāzī, la castellana porque se basa en el *Rasis*, la norteafricana porque lo cita expresamente, ¿cómo se explica que cada una atribuya el pasaje a una fuente distinta? La clave para explicarlo la encontramos en una frase que reproducen conjuntamente el anónimo *Fath al-Andalus* y la *Rihla* de al-Gassānī, quienes, a pesar de que su versión de la conquista de al-Andalus es muy distinta de la que aquí estamos analizando, en algunas ocasiones reproducen algunos párrafos de ésta. En palabras de al-Gassānī,

Dice ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb, remontándose a ‘Alī b. Rabāh [...], que, cuando Mūsā se enteró de que Ṭāriq había conquistado lo que había conquistado en al-Andalus, sintió envidia, le pareció difícil de soportar y, enfadado con él, cruzó [a al-Andalus] ³¹.

³⁰ *Bayān*, II, 13.

³¹ *Rihlat al-Wazīr*, ed. Bustānī, Larache, 1940, p. 109. La versión que nos ofrece el *Fath* está corrupta por haber omitido una línea al copiar la fuente de donde extraía el párrafo (ed. L. Molina, Madrid, 1994, p. 25 y n. 115). En éste y en otros muchos lugares la *Rihla* es más correcta que el *Fath*, lo que indica que, como creemos haber demostrado en el estudio que acompaña a nuestra edición de esa crónica, las múltiples coincidencias entre ambos textos no son debidas a que al-Gassānī (fallecido en el 1119/1707) copiara al *Fath*, sino a que los dos derivan de una misma fuente, que bien podría ser la obra de Ibn Muzayn. Chalmeta incluye también al compilador del *Fath* entre los folcloristas.

A partir de ahí su relato vuelve a diferir completamente del de Ibn Ḥabīb/al-Rāzī, pero lo que conviene retener es que Ibn Ḥabīb recibía también la noticia de ‘Alī b. Rabāḥ, el mismo personaje que encontrábamos al inicio de la cadena de transmisión que conducía hasta al-Wāqidi. Si a esto añadimos que tenemos perfectamente documentada la abundante utilización que hace Ibn Ḥabīb de informaciones suministradas por al-Wāqidi³², podremos comprender que la razón de la aparente contradicción entre la *Crónica de 1344* y el *Bayān* radica en que ambos omitieron parte de la cadena de transmisión que ofrecía al-Rāzī, que en realidad sería ‘Alī b. Rabāḥ → su hijo Mūsā b. ‘Alī → al-Wāqidi → Ibn Ḥabīb → al-Rāzī.

No tenemos, por tanto, pruebas irrefutables de que al-Rāzī conjuntara dos fuentes distintas para componer su descripción de la conquista, aunque existe algún indicio que apunta en esa dirección: el hecho de que la *Crónica de 1344* cite a Ibn Ḥabīb al comienzo del capítulo dedicado a la entrada de Mūsā en al-Andalus, nos ofrece un elocuente testimonio de que también al-Rāzī lo citaba en ese mismo pasaje. Si los párrafos anteriores a esta cita, los que describían el recorrido seguido por Ṭāriq, también los estaba tomando de Ibn Ḥabīb, ¿por qué iba al-Rāzī a mencionarlo de nuevo en ese punto? Curiosamente, en la larga cita que Ibn ‘Idārī hace en su *Bayān* de la crónica de al-Rāzī nos encontramos un caso muy semejante: tras haberlo mencionado al comienzo del pasaje (p. 8, l. 9), lo hallamos de nuevo citado como fuente en el lugar antes comentado, la entrada de Mūsā (p. 13, l. 13), y, más adelante, en el relato del encuentro entre los dos conquistadores (p. 16, l. 4 y 15) en dos ocasiones; pues bien, estas diversas alusiones a la fuente que utiliza no son debidas a que Ibn ‘Idārī pretenda informar al lector de que continúa copiando a al-Rāzī, sino que lo que nos está indicando es que vuelve a copiarlo; en efecto, Ibn ‘Idārī reproduce todo el texto de al-Rāzī, pero en tres ocasiones lo interpola con textos de otros autores³³, de forma que, cuando llega el momento del paso de Mūsā a al-Andalus, introduce citas del *Kitāb Bahyat al-nafs* (p. 12, l. 18) y de Ibn Ḥabīb (p. 13, l. 3), luego vuelve a al-Rāzī hasta que, para narrar el encuentro entre Ṭāriq y Mūsā, acude a una brevísima cita de al-Ṭabarī (p. 16, l. 3), continúa con al-Rāzī, inserta algún comentario anónimo sobre la actitud de Mūsā con su lugarteniente (p. 16, l. 11) y finaliza de nuevo con al-Rāzī. Vemos, por tanto, que el hecho de que al-Rāzī aparezca varias veces mencionado en este pasaje del *Bayān* es debido

³² Ibn Ḥabīb, *Ṭarīḥ*, ed. J. Aguadé, Madrid, 1991, p. 107.

³³ En un caso más interpola un pasaje que con toda seguridad no es de al-Rāzī (p. 9, l. 6 a l. 20), pero en esta ocasión no ofrece ninguna indicación cuando se aparta del texto de al-Rāzī ni cuando vuelve a él.

a que Ibn 'Idārī utiliza varias fuentes y va señalando cuidadosamente dónde comienza cada cita. Es muy probable que la alusión a Ibn Ḥabīb en el texto de al-Rāzī sea debida a una circunstancia semejante: lo inmediatamente anterior a esa cita —ignoramos si todo o sólo algún fragmento— no lo está tomando de Ibn Ḥabīb, sino que lo ha hallado en otra fuente o lo ha redactado él mismo basándose en cualquier tipo de información que le haya llegado.

Pero, ya que estamos intentando actuar con rigor, preciso es reconocer que la argumentación que acabamos de exponer no es totalmente concluyente y que podría admitirse, forzando mucho las cosas, que todo el texto lo ha tomado al-Rāzī de Ibn Ḥabīb y que el hecho de que lo mencione en medio del pasaje no responde a los motivos que hemos apuntado, sino a que, por las razones que fueran, al-Rāzī decidió dejar claro que su fuente seguía siendo Ibn Ḥabīb. Pongámonos por un momento en ese caso y consideremos que el autor de nuestro texto es Ibn Ḥabīb, de quien lo habría tomado, sin modificarlo en lo más mínimo, al-Rāzī. Según esto, nos seguiríamos encontrando en el mismo lugar sin haber avanzado nada y alguien podría continuar manteniendo que Ibn Ḥabīb y el compilador de los *Ajbār* coinciden tan exactamente en su descripción de la conquista porque ambos bebieron de la misma fuente oral; pero del análisis realizado en los párrafos anteriores hemos podido extraer un dato de cierta importancia para la cuestión que nos ocupa: Ibn Ḥabīb identificaba su fuente (o una de sus fuentes) y no se trata de un anónimo «narrador de noticias», sino de un prestigioso historiador oriental fallecido en una época tan temprana como es el año 207/823 y que, éste sí, redactó su obra —la parte de su obra que ahora nos interesa— utilizando material procedente de transmisiones orales, como en el caso que acabamos de ver, donde sus informaciones se remontan a 'Alī b. Rabāḥ.

Recapitulando lo visto hasta ahora, poseemos ya algunos datos incuestionables: en el relato de la conquista de al-Andalus que reproduce al-Rāzī hay al menos dos pasajes, la entrada de Mūsà (lo atestiguan la *Crónica de 1344* y el *Fath*) y la toma de Mérida (de acuerdo con el fragmento atribuido a Ibn Abī l-Fayyāḍ) tomados de Ibn Ḥabīb y el primero de ellos procede de al-Wāqidi (como señala el *Bayān*). Llegados a este punto, no estamos dispuestos, ni el lector probablemente nos lo consintiera, a volver a plantear la cuestión de si el texto de al-Rāzī procede íntegramente de al-Wāqidi —a través de Ibn Ḥabīb— o no; para aclarar el asunto que nos ocupa ahora eso es irrelevante, y lo es porque las dos posibles respuestas nos conducen a la misma conclusión: los *Ajbār* no pueden en modo alguno ser una colección de

tradiciones populares recogidas de primera mano por su compilador. Si todo el texto es obra de al-Wāqidi, es evidente que los *Ajbār* derivan de él o de alguna crónica que lo copiara, con lo que ya no podríamos hablar de «narradores de noticias y ancianos», sino de fuentes históricas perfectamente definidas; en el caso contrario, es decir, que Ibn Ḥabīb utilizara otras fuentes de cualquier tipo además de al-Wāqidi (o que al-Rāzī, a su vez, completara el texto de Ibn Ḥabīb con informaciones de origen diverso), inevitablemente habremos de convenir en que los *Ajbār* derivan de la obra en la que se produjo esa mezcla de fuentes.

En lo que se refiere a los *Ajbār maʾmūʿa* estamos, por tanto, en el punto en el que situó la cuestión Sánchez Albornoz hace más de medio siglo: su descripción de la conquista de al-Andalus está íntimamente emparentada con la que reproducen numerosos autores árabes y lo que debemos precisar es el grado de ese parentesco. Para cualquier mediano conocedor de la historiografía andalusí está claro que los *Ajbār* no son en modo alguno un texto al margen de la corriente general, aunque, eso sí, posiblemente sea la crónica que más problemas de identificación plantea, pues, al ser una obra anónima, no mencionar fuente alguna y no ser citada directamente por otros autores, tanto podría tratarse de un texto antiguo y que bebe en fuentes originales como de una tardía compilación hecha a base de retales manidos. Sólo después de una minuciosa comparación entre todas esas fuentes que nos han conservados distintas versiones de un mismo texto podremos aventurar alguna hipótesis al respecto, y a ello dedicaremos las siguientes páginas.

Como se ha señalado antes, los textos que reproducen esta versión de la conquista en su integridad son los *Ajbār maʾmūʿa* (AM), el *Bayān* (BM), el *Kāmil* (KT) y el *Nafḥ* (NT), entre las crónicas árabes, y la *Crónica de 1344* (CI) y el *De Rebus Hispanie* (RH) entre las cristianas; el pasaje reproducido en la obra atribuida a Ibn Abī l-Fayyāḍ es también bastante extenso, pero ha perdido la mayor parte de la descripción del recorrido de Ṭāriq —lo conservado empieza con la conquista de Tudmīr— y, además, nos ofrece una redacción más reelaborada, por lo que es el menos fiel a la fuente original; en cuanto a los fragmentos que se hallan en las obras de al-ʿUḍrī, al-Ḥimyarī e Ibn al-Jaʿfīb, únicamente las citas de este último aportan algún dato de interés. Nos limitaremos, por tanto, a la comparación entre las cuatro fuentes árabes y las dos cristianas mencionadas al principio, recurriendo a las demás sólo en contadas ocasiones.

Lo primero que llama la atención al confrontar los textos es una apreciable diferencia en el orden de los acontecimientos en un pasaje muy con-

creto: todas las fuentes, menos C1 y AM, presentan el relato completo de la toma de Córdoba por Muḡīṭ antes de la mención de la conquista de Tudmīr, mientras que en las dos obras citadas este último pasaje se halla incrustado en medio de la descripción del asedio de Córdoba que, de esta forma, aparece dividido en dos partes. Al estudiar a continuación otros casos podremos ver cómo es muy habitual que C1 y AM coincidan entre sí y se diferencien apreciablemente del grupo RH-KT-NT, pero lo que choca algo más es que BM, al que siempre encontraremos incluido en el grupo C1-AM, se acerque en esta ocasión a la otra familia de textos; éste es un dato que no cuadra en absoluto con todo lo que veremos en los siguientes párrafos, por lo que habría que pensar que Ibn ‘Idārī alteró por su cuenta el orden —por otra parte, no muy lógico— en el que refería los hechos su fuente y que lo mismo hizo el autor del texto en el que beben los integrantes del grupo RH-KT-NT.

Mucho más significativos y más fiables son otros datos que obtenemos al confrontar los textos con minuciosidad y que apuntan todos ellos en la dirección que acabamos de señalar: la existencia de dos familias de versiones, la formada por C1, AM y BM y la de RH, KT y NT, en la que se incluyen también Ibn Abī l-Fayyāḍ e Ibn al-Jaḥīb:

- Ṭāriq hace creer a los cristianos que los musulmanes comían la carne de los muertos. La noticia se halla en RH, KT y NT y no en C1, AM y BM.
- Tras la victoria de Écija, Julián aconseja a Ṭāriq que divida su ejército y que él se dirija a Toledo. Todos los textos refieren la noticia, pero hay diferencias muy significativas.

AM, 10

وأقبل يليان إلى طارق فقال له: قد فرغت بالأندلس وهؤلاء أدلاء من أصحابي فرق معهم جيوشك وخذ أنت إلى طليطلة

BM, II, 9

وقدم يليان على طارق من الخضراء مستقره فقال له: قد فتحت الأندلس فخذ من أصحابي أدلاء ففرق معهم جيوشك وسرأنت إلى مدينة طليطلة

KT, IV, 563

قال له يوليان: قد فرغت من الأندلس ففرق جيوشك وسرأنت إلى طليطلة

NT, I, 260

قالوا:

وقال يليان لطارق: قد فضضت جيوش القوم ورعبوا فاصمد لبيضتهم وهؤلاء أدلاء من أصحابي مهرة ففرق جيوشك معهم في جهات البلاد واعمد أنت إلى طليطلة حيث معظمهم فاشغل القوم عن النظر في أمرهم والا اجتماع إلى أولي رأيهم

Iḥāṭa, I, 100

قال ابن القوطية:

إن يليان الرومي الذي ندب العرب إلى غزو الأندلس طلبا لوتره من ملكها لذريق بما هو معلوم قال لطارق بن زياد مفتتحها عندما كسر جيش الروم على وادي لكّة: قد فضضت جيش القوم ودوخت حاميتهم وصيرت الرعب في قلوبهم فاصمد لبيضتهم وهؤلاء أدلاء من أصحابي ففرق جيوشك في البلدان بينهم واعمد أنت إلى طليطلة بمعظمهم وأشغل القوم عن النظر في أمرهم والا اجتماع إلى ولي رأيهم

Se aprecia claramente que en esta ocasión KT coincide con AM-BM y se aleja de NT que, por su parte, reproduce la misma versión que Ibn al-Jaḥīb, atribuida por éste a Ibn al-Qūṭīyya.

- Tāriq se dirige hacia Toledo desde Écija; según RH-KT-NT e Ibn al-Jaḥīb, pasa por Jaén, dato que Cl-AM-BM silencian.
- El destacamento que había conquistado Rayya se une al enviado a Elvira y toman Granada, donde dejan a los judíos como guarnición de la plaza; la noticia la hallamos en todas las fuentes (menos en KT, que resume mucho esta sección), pero con leves variantes textuales:

AM, 12

ومضى ليلحق بالجيش المتوجه إلى البيرة فحصرها فافتتحت فألفوا بها يومئذ يهودا وكانوا إذا ألفوا اليهود ببيلة ضمومهم إلى مدينة البلد وتركوا معهم من المسلمين طائفة ومضى عظم الناس ففعلوا ذلك بغرناطة مدينة البيرة ولم يفعلوا ذلك بمالقة مدينة رية لأنهم لم يجدوا بها يهودا ولا عمارة وإنما كانوا لاذوا بها وقت حاجتهم

NT, I, 263

ثم لحق ذلك الجيش با لجيش المتوجه إلى البيرة فحاصروا مدينتها غرناطة فاقترحوها عنوة وضموا اليهود إلى قسبة غرناطة وصار ذلك لهم سنة متبعة في كل بلد يفتحونه أن يضموا يهوده إلى القسبة مع قطعة من المسلمين لحفظها ويمضي معظم الناس لغيرها وإذا لم يجدوا يهودا وفروا عدد المسلمين المخلفين لحفظ ما فتح ثم صنعوا عند فتح كورة رية التي منها ما لقة مثل ذلك

Ihāṭa, I, 101

ثم لحق ذلك الجيش با لجيش المتوجه إلى البيرة فحاصروا مدينتها وفتحوها عنوة وألفوا بها يهودا ضمواهم إلى قسبة غرناطة وصار ذلك سنة متبعة متى وجدوا بمدينة فتحوها يهودا يضمنونهم إلى قسبتها ويجعلون معهم طائفة من المسلمين يسدونها

A pesar de que los tres textos que reproducimos (BM es demasiado conciso para que nos sea útil en la comparación) son prácticamente iguales, la semejanza entre NT e *Ihāṭa* es absoluta y ambos se diferencian, siquiera sea levísimamente, de AM.

— Tudmīr es derrotado en campo abierto y se refugia en Orihuela; allí coloca en las murallas a las mujeres disfrazadas. Incluimos este párrafo como ejemplo breve y claro del innegable parentesco entre AM y BM, mientras que las otras fuentes presentan variantes más o menos importantes.

AM, 12

فلقيهم صاحبها في جيش جحفل فقاتلهم قتالا ضعيفا ثم انهزم في فحص لا يستر شيئا فوضع المسلمون فيهم السلاح حتى أفنواهم ولجأ من بقي إلى المدينة أوريولة وليست فيهم بقية ولا عندهم مدفع و كان تدمير صاحبهم مجريا شديد العقل فلما رأى أن لا بقية في أصحابه أمر النساء فنشرن شعورهن وأعطاهن القصب وأوقفهن على سور المدينة وأوقف معهن بقية من بقي من الرجال في وجه الجيش حتى عقد على نفسه

BM, II, 11

فقاتل العليج تدمير. المسلمين قتالا شديدا وكان في قوة ثم انهزم في فحص لا يسترهم شيء فوضع المسلمون فيهم السلاح حتى أفنؤهم ولجأ من بقي منهم إلى مدينة أريولة وكان تدمير بصيرا بأبواب الحرب فلما رأى قلة من معه من أصحابه أمر النساء فنشرن شعورهن وأعطاهن القصب ووقفن على سور المدينة ووقف معهن بقية الرجال

KT, IV, 563

وكان معه جيش كثيف فقاتلهم قتالا شديدا ثم انهزم فقتل من أصحابه خلق كثير فأمر تدمير النساء فلبسن السلاح

NT, I, 264

وكان ملكها علجا داهية وقاتلهم مضحيا ثم استمرت عليه الهزيمة في فحصها فبلغ السيف في أهلها مبلغا عظيما أفنى أكثرهم و لجأ العليج إلى أريولة في يسير من أصحابه لا يغنون شيئا فأمر النساء بنشر الشعور وحمل القصب والظهور على السور في زي القتال متشبهات بالرجال وتصدر قدامهن في بقية أصحابه يغالط المسلمين في قوته على الدفاع عن نفسه فكره المسلمون مراسه لكثرة من عاينوه على السور وعرضوا عليه الصلح فأظهر الميل إليه

Fayyāḍ, 44

فكانت الكرة عليه فانهزم العليج بجنده في فحص أريولة بموضع لا يستتر فيه منهزم إلا فضحته السهول ورمال فركب المسلمون ظهورهم فيه وقتلهم وأفنؤهم ودخل العليج أريولة في نفر يسير ممن بقي معه فلما رأى أنه لا طاقة له بالمسلمين لما لم يبق من رجاله إلا يسير تحيل وأوقف النساء على الأسوار مع بقية الرجال وأعطاهن القصب وأمرهن بكشف شعورهن

- Tāriq llega a Toledo y la halla vacía, deja allí como guarnición a los judíos y sigue su camino hasta conquistar la «Mesa» de Salomón. Lo que interesa destacar de este pasaje es que NT se lo atribuye a Ibn Ḥayyān, siendo su versión idéntica a la del resto de las fuentes. Hay que señalar que AM

omite la primera frase del párrafo, omisión que no hallamos en los dos textos que habitualmente coinciden en todo con él, como son CI y BM.

AM, 14

وسار طارق حتى بلغ طليطلة وخلق بها رجالا من أصحابه فسلك إلى وادي الحجارة ثم استقبل الجبل فقطعه من فج يسمى فج طارق وبلغ مدينة خلف الجبل تسمى مدينة المائدة وإنما سميت مدينة المائدة لأنه وجد فيها مائدة سليمان بن داود عليه السلام وهي من زبرجدة خضراء منها حافاتها وأرجلها ولها ثلاثمائة رجل وخمس وسبعون رجلا ثم مضى إلى مدينة إماميه أصاب بها حليا ومالا ولم يخلف ... ثم رجع إلى طليطلة في سنة ثلاث وتسعين

BM, II, 12

وألقي طارق طليطلة خالية ليس فيها إلا اليهود في قوم قلة وفر عجلها مع أصحابه ولحق بمدينة خلف الجبل وتبعهم طارق بعد أن ضم اليهود وخلق معهم بعض رجاله وأصحابه بطليطلة فسلك إلى وادي الحجارة ثم استقبل الجبل فقطعه من فج يسمى به إلى اليوم فبلغ مدينة خلف الجبل تسمى مدينة المائدة ثم فتح مدينة المائدة فوجد فيها مائدة سليمان بن داود عليهما السلام وكانت من زبرجدة خضراء حافاتها وأرجلها منها وأصاب بها مالا وحليا كثيرا ثم انصرف إلى طليطلة

KT, IV, 563 y 564

فلما بلغ طليطلة وجدها خالية وقد لحق من كان بها بمدينة خلف الجبل يقال لها مائة وأما طارق فلما رأى طليطلة فارغة ضم إليها اليهود وترك معهم رجالا من أصحابه وسار هو إلى وادي الحجارة فقطع الجبل من فج فيه فسمي بفج طارق إلى اليوم وانتهى إلى مدينة خلف الجبل تسمى مدينة المائدة وفيها وجد مائدة سليمان بن داود عليه السلام وهي من زبرجد خضر حافاتها وأرجلها منها مكللة بالؤلؤ والمرجان والياقوت وغير ذلك وكان لها ثلاثمائة وستون رجلا ثم مضى إلى مدينة مائة فغنم منها ورجع إلى طليطلة في سنة ثلاث وتسعين

NT, I, 264

قال ابن حيان: وانتهى طارق إلى طليطلة دار مملكة القوط فألفاها خالية قد فر أهلها عنها ولجأوا إلى مدينة بها خلف الجبل فضم اليهود إلى طليطلة وخلف بها رجلا من أصحابه ومضى خلف من فر من أهل طليطلة فسلك إلى وادي الحجارة ثم استقبل الجبل فقطعه من فج سمي به بعد فبلغ مدينة المائدة خلف الجبل وهي المنسوبة لسليمان بن داود عليهما السلام وهي خضراء من زبرجدة حافاتها منها وأرجلها وكان لها ثلاثمائة وخمس وستون رجلا فأحرزها عنده ثم مضى إلى المدينة التي تحصنوا بها خلف الجبل فأصاب بها حليا ومالا ورجع ولم يتجاوزها إلى طليطلة سنة ثلاث وتسعين

Fayyād, 44

وقد كان دخل طارق بن زياد مدينة طليطلة وأخلاها كل من كان فيها من الأعلاج ولحقوا بمدينة خلف الجبل يقال لها مائدة طارق وأتبعهم وأدخل بطليطلة رجلا من أصحابه فسلك إلى وادي الحجارة ثم استقبل الجبل فقطعه من فج يسمى بفج طارق وبه سمي فبلغ مدينة خلف الجبل تسمى مدينة المائدة لأنه وجد فيها مائدة سليمان بن داود عليهما السلام وكانت من زبرجدة خضراء حافاتها وأرجلها منها ثم مضى إلى مدينة مائة فأصاب بها حليا كثيرا وذهب عظيمًا ثم رجع إلى مدينة طليطلة

— Tāriq llega hasta Astorga y regresa a Toledo. Una vez más hallamos una noticia en RH-KT-NT que no se encuentra en CI-AM-BM.

La segunda parte del relato, el paso de Mūsà a al-Andalus y el itinerario de sus conquistas, nos proporciona menos datos útiles para la confrontación entre los distintos textos que la reproducen, ya que las únicas diferencias destacables entre unos y otros son casi siempre debidas a omisiones de frases y pasajes, omisiones en las que no hallamos ningún indicio de la división en dos grupos (RH-KT-NT y CI-AM-BM) que observábamos antes. A esto se añade que la fuente más representativa del primer grupo, NT, comienza a resumir el texto que reproduce un poco más de lo habitual, de forma que dicho grupo se ve reducido a una crónica latina (poco útil, por tanto, para confrontaciones textuales minuciosas) y dos obras árabes bastante resumidas.

Sin embargo, hay dos circunstancias que interesa subrayar en el pasaje dedicado a Mūsā porque nos suministran alguna información útil. La primera es la omisión por parte de AM de dos frases que sí reproduce BM, una al comienzo de la descripción del cerco de Mérida y que también hallamos en Ibn Abī l-Fayyāḍ:

AM, 16

ومضى إلى مدينة ماردة كانت أيضا دار بعض ملوك الأندلس ذات آثار وقنطرة وقصور وكنائس تفوت الوصف فحصرها وقد كان أهلها خرجوا إليه وزحمهم دفعة فقاتلوه من سورها على قدر ميل أو أكثر قتالا شديدا فلما رأى خروجهم إليه أبصر فيها حفرا كانت مقاطع للصخر فأكمن فيها الرجال والخيال ليلا فلما أصبح زحف إليهم فخرجوا إليه كهيئة خروجهم بالأمس فركبهم المسلمون وخرج عليهم الكمين وقتلوا قتلا ذريعا ونجا من نجا منهم إلى المدينة ومي مدينة حصينة لها سور لم يبين الناس مثله

BM, II, 14

وتقدم موسى إلى مدينة ماردة وكانت دار ملك في سالف الأيام وكانت فيها آثار عجيبة وقنطرة وقصور وكنائس تفوق وصف الناظرين وهي إحدى القواعد الأربع بالأندلس التي ابتناها أكتبيان قيصر وهي قرطبة وإشبيلية وماردة وطليلة فخرج أهلها إلى حربه نحو الميل منها فحاربهم حتى صرفهم إلى المدينة فلما انجلت الحرب وكف عن القتال طاف موسى بالمدينة فرأى نقبا كان لمقاطع الصخر فكمّن فيه الرجال ليلا فلما أصبح زحف إليهم فخرجوا كخروجهم في اليوم قبله فخرج عليهم الكمين وزحف إليهم المسلمون فركبهم فقتلوا أبرح قتل ولجأ من بقي منهم إلى المدينة

KT, IV, 564

وسار إلى مدينة ماردة فحصرها وقد كان أهلها خرجوا إليه فقاتلوه قتالا شديدا فكمّن لهم موسى ليلا في مقاطع الصخر فلم يرههم الكفار فلما أصبحوا زحف إليهم فخرجوا إلى المسلمين على عادتهم فخرجوا عليهم من الكمين وأُحْدَقُوا بهم وحالوا بينهم وبين البلد وقتلواهم قتلا ذريعا ونجا من نجا منهم فدخل المدينة وكانت حصينة

NT, I, 270

ومضى من إشبيلية إلى لفنت إلى مدينة ماردة وكانت أيضا دار مملكة لبعض ملوك الأندلس في سالف الدهر وهي ذات عز ومنعة و فيها آثار وقصور ومصانع و كنائس جليلة القدر فائقة الوصف فحاصرها أيضا وكان في أهلها منعة شديدة وبأس عظيم فنالوا من المسلمين دفعات وآذوهم

Fayyād, 47

وصار منها إلى ماردة وكانت دار الملك من قواعد الملوك الأوائل فقاتلها موسى مدة وكانت حصينة فلما انجلت الحرب طاف بها موسى فرأى نقبا كان لمقاطع الصخر فكمّن فيه الرجال والخيّل ليلا فلما أصبح نهض إليهم للقتال على العادة فخرجوا كهيئة خروجهم في الأيام قبله وانتشروا فركبهم المسلمون وخرج عليهم ذلك الكمين فقتلوا أصرح قتل ونجا بمن نجا إلى المدينة

Por desgracia en este caso no nos sirven los testimonios de NT ni de KT, el primero, porque silencia totalmente la noticia de la emboscada en la cantera, pasando directamente a la noticia de la «Torre de los Mártires»; el segundo, porque resume tan radicalmente el pasaje que es imposible precisar si la frase en cuestión estaba o no en la fuente de la que extrae la cita. Pero la coincidencia entre el pseudo Ibn Abī l-Fayyād y BM es bastante significativa, ya que nos señala claramente que la frase que omite AM se hallaba en la fuente de donde procede todo el texto³⁴ y, más aún, también en esa otra fuente intermedia que, por lo que hemos visto hasta ahora, compartían AM y BM.

La segunda frase es la mención de la conquista de Niebla por ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsà tras haber reconquistado Sevilla, donde se habían alzado los cristianos. AM no hace la menor alusión a la toma de Niebla (coincidiendo en esta ocasión con Ibn Abī l-Fayyād), pero el testimonio conjunto de BM, NT, KT y RH demuestra que no es una interpolación³⁵.

³⁴ También parece confirmarlo una breve frase de *De Rebus Hispanie*: «set ea die Muça non potuit preualere. Videns autem quod ui non poterat optinere, in lapidicina urbi proxima insidias occultauit» (p. 112, 64-66). La *Crónica de 1344*, por su parte, incurre en uno de sus habituales excesos retóricos e introduce en ese lugar un parlamento de Mūsà claramente producto de la imaginación de los traductores.

³⁵ De nuevo la *Crónica de 1344* se aparta de todas las demás fuentes, pero esta vez no es por una mera interpolación retórica para dar tintes novelescos al relato, sino en un intento cla-

Todo esto, junto con otro caso semejante visto anteriormente (en el párrafo en el que se describe la llegada de Ṭāriq a Toledo), en el que AM también omitía una frase que reproducían los otros textos paralelos, nos demuestra que, a pesar de que AM se revela como el texto habitualmente más completo y más cercano al original, no puede ser considerado la fuente primera de la que procede el pasaje que estamos analizando, en el caso de que esta idea hubiera pasado por la cabeza de algún lector.

La segunda circunstancia a la que antes hacíamos referencia es la relativa riqueza en citas explícitas que encontramos en esta sección del relato. Evidentemente ni Ibn al-Aḥir ni el compilador de los *Ajbār maʿmūʿa* modifican sus costumbres y, por tanto, no debemos esperar hallar en ellos la menor alusión a sus fuentes, pero los otros textos nos proporcionan alguna información al respecto:

- El pseudo Ibn Abī l-Fayyāḍ nos informa, al final de la descripción del asedio y toma de Mérida de que «menciona esto ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb». Ignoramos dónde comenzaba esta cita, pero es lógico imaginar que al menos toda la historia de la conquista de Mérida provenga de Ibn Ḥabīb.
- Al-Maqqarī comienza la descripción de la venida de Mūsā con la frase «dicen Ibn Ḥayyān y otro[s] (*gayru-hu*)». Todo hace suponer que el pasaje, que refiere el itinerario de Mūsā hasta su encuentro con Ṭāriq, procede de Ibn Ḥayyān; su contenido, salvo algunas pequeñas interpolaciones que no sabemos si son de pluma de Ibn Ḥayyān o de al-Maqqarī, es muy semejante a lo que hallamos en las otras fuentes estudiadas.
- Ibn ‘Idārī cita tres veces a lo largo del pasaje dedicado a Mūsā a al-Rāzī: al comienzo —en el mismo punto en el que NT menciona a Ibn Ḥayyān y, como inmediatamente veremos, Cl a Abel Magdy, hijo de Abibé, es decir, ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb—, cuando refiere que Ṭāriq salió al encuentro de Mūsā desde Toledo, encontrándolo en las cercanías de Tala-

ro y premeditado de falsear la historia narrada por su fuente: todo parece indicar que los traductores conocían el texto del «Pacto de Tudmir», supuestamente firmado por ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsā con Teodomiro de Orihuela, y que decidieron reproducirlo en la obra. Las circunstancias de dicho Pacto están en abierta contradicción con el desarrollo de los acontecimientos que presenta la versión que está copiando la *Crónica de 1344*, según la cual Tudmir fue conquistada por un contingente del ejército de Ṭāriq, mientras que el hijo de Mūsā sólo aparece en dicha versión como autor de la reconquista de Sevilla y de la toma de Niebla. Para poder insertar la noticia del «Pacto de Tudmir», los traductores convierten la breve campaña de ‘Abd al-‘Azīz que lo llevó de Mérida a Sevilla en un disparatado viaje hasta el Levante peninsular, donde firma un tratado con sus habitantes (no con Teodomiro, borrado ahora del relato porque ya había aparecido antes cuando la «primera conquista de Tudmir»), para regresar a continuación: «después que todo esto fizo, fue sobre Sevilla e tomola».

vera, y cuando nos informa de que el califa envió un emisario para que hiciera volver a Mūsà. Ya antes explicábamos por qué Ibn ‘Idārī cita en tantas ocasiones a al-Rāzī, pero lo que interesa retener ahora es que, aunque alguien pueda poner en duda que todo el pasaje está atribuido por Ibn ‘Idārī a al-Rāzī, lo cierto es que las tres frases que son introducidas de forma inmediata por «dice al-Rāzī» las hallamos reproducidas textualmente en las otras fuentes.

— La *Crónica de 1344*, tal y como se acaba de señalar, comiezo este pasaje con una cita de Abel Magdy, fijo de Abibe, es decir, Ibn Ḥabīb.

La aparición de estos tres autores no es, obviamente, ninguna sorpresa: al comienzo de este trabajo presentábamos una serie de indicios que nos hacían suponer que el texto que nos ocupa era obra de Aḥmad al-Rāzī o que, al menos, éste lo reproducía en su «Historia»; veíamos también que Ibn Ḥabīb debía ser una de las fuentes —podía ser incluso la única— a las que había recurrido el historiador cordobés para redactar su obra. En cuanto a Ibn Ḥayyān, es indudable que su *Muqtabis* debía incluir no sólo la versión de al-Rāzī —es de suponer que íntegra, aunque no contamos con pruebas fehacientes de que así fuera—, sino también todas las que hubieran llegado a sus manos, como las de Ibn al-Qūṭiyya³⁶, Mu‘āwiya b. Hišām al-Šabānīsī³⁷ y ‘Aṛīb³⁸.

La presencia en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān del pasaje que nos ocupa nos obliga a plantearnos una pregunta: ¿fue al-Rāzī la fuente directa de todos los textos que hemos analizado o, por el contrario, derivan de Ibn Ḥayyān? Teniendo en cuenta las palpables diferencias entre el grupo formado por la *Crónica de 1344*, los *Ajbār maṣmū‘a* y el *Bayān* y el otro, en el que se hallan el *De rebus Hispanie*, el *Kāmil* y el *Nafḥ*, podríamos aventurar que la causa de dichas diferencias radica en que los primeros recurren directamente a al-

³⁶ La cita que Ibn al-Jaṣīb hace en su *Iḥāṭa* y en su *Lamḥa* (locs. cit. en nota 13) de Ibn al-Qūṭiyya debe proceder sin duda de Ibn Ḥayyān. Del texto de la cita (que no se halla en la versión conservada del *Ta’rīj Iftitāḥ al-Andalus*) se desprende que la versión que ofrecía Ibn al-Qūṭiyya era muy semejante a la de al-Rāzī.

³⁷ También hallamos una cita de al-Šabānīsī en las dos obras de Ibn al-Jaṣīb citadas en la nota anterior y, al igual que antes, creemos que está tomada del *Muqtabis*. En esta ocasión, sin embargo, se aprecia que al-Šabānīsī se apartaba mucho de la versión de al-Rāzī, pues atribuía la conquista de Tudmir y, posteriormente, las de Elvira y Málaga a un hijo de Mūsà (pero no el firmante del «Pacto de Tudmir», ‘Abd al-‘Azīz, sino su hermano ‘Abd al-A‘lā).

³⁸ Poseemos varios testimonios indirectos, como el suministrado por la cita que al-Maqqarī dice tomar de Ibn Ḥayyān (NT, I, 272) en la que se sostiene que la «Mesa de Salomón» era en realidad una especie de atril en el que se colocaban los Evangelios. Gracias a las indicaciones de Ibn al-Šabbāṭ sabemos que esta noticia procede del *Muṭaṣṣar Ta’rīj al-Ṭabarī* de ‘Aṛīb (*Šilat al-simṭ*, p. 149).

Rāzī, ya que la *Crónica de 1344* deriva de la *Crónica del moro Rasis* y el *Bayān* lo cita expresamente, mientras que los otros derivan del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, según se desprende de las menciones que hallamos en el *Nafḥ*. Es ésta una explicación muy razonable y que no está en contradicción con lo que se conocía hasta ahora³⁹, pero ello no quiere decir que sea la única posible, ni siquiera la más plausible a pesar de que no contamos con ningún dato fehaciente que la invalide. Pero, a falta de datos, no son pocos los indicios que apuntan a que esa hipótesis sobre las vías de transmisión del relato es, si no errónea, al menos incompleta y parcialmente inexacta; analicemos en primer lugar las crónicas que consideramos derivadas del *Muqtabis*, menos uniformes que las incluidas en el otro grupo.

Lo primero que merece ser destacado es que al-Maqqarī no atribuye a Ibn Ḥayyān todo el pasaje, sino únicamente la parte que describe la entrada de Mūsā y su recorrido por al-Andalus, además del último párrafo referido a Ṭāriq, su llegada a Toledo y el hallazgo de la «Mesa de Salomón». El resto del relato, es decir, desde la derrota de Rodrigo hasta el párrafo que acabamos de mencionar, parece estar tomado de una obra denominada *al-Kitāb al-Jazāʾinī* (KJ)⁴⁰, de la que lo ignoramos todo salvo una cosa: que utilizaba como fuente el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, como puede comprobarse comparando las citas que de una obra y otra hace el propio al-Maqqarī (NT, 230, l. 4-10 y 250, l. 8-14; 231, l. 17-21 y 254, l. 10-15; 231, l. 21-23 y 225, l. 14-16; 231, l. 23-232, l. 10 y 257, l. 6-19). Quiere esto decir que al-Maqqarī, aunque en última instancia está recogiendo las palabras de Ibn Ḥayyān, lo que nos presenta en realidad es la versión que del *Muqtabis* hace el autor de

³⁹ Hace ya tiempo que demostramos que los argumentos que presentaba Sánchez Albornoz para defender la dependencia directa de Ibn al-Aḥir con respecto a al-Rāzī no eran de recibo («Sobre la *Historia* de al-Rāzī. Nuevos datos en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān», *Al-Qanṭara* I (1980), pp. 435-441. En cuanto a Jiménez de Rada, si bien tradicionalmente se ha venido admitiendo que se basaba en Aḥmad al-Rāzī, es indudable que conoció la obra de Ibn Ḥayyān, según puso de relieve E. Ferré, «Une source nouvelle pour l'Histoire de l'Espagne musulmane», *Arabica*, XIV (1967), 320-326, donde señala los numerosos puntos de contacto entre la *Historia Arabum* y el *Kāmil* de Ibn al-Aḥir.

⁴⁰ Esta enigmática obra será objeto de atención especial en un próximo trabajo, por ser en alguno de sus fragmentos —no en la sección estudiada aquí— el texto más cercano a los *Ajbār maṣmūʿa* que poseemos. También es curioso que cada vez que al-Maqqarī vuelve a copiar de esta obra, tras haber interpolado alguna cita de otra procedencia, encabece la frase con la palabra «dicen», en lugar del habitual «dice». Chalmeta (*Invasión e islamización*, p. 115, 121, 125) menciona varias veces esta obra sin aportar más precisiones y convirtiendo su título, *al-Kitāb al-jazāʾinī*, en el *Kitāb* de al-Jazāʾinī, autor del que nada sabemos, probablemente porque no existió. Según A. Binebine (*Histoire des Bibliothèques au Maroc*, Rabat, 1992, p. 222), «Un manuscrit “ḥazāinī” ou bibliophilique est un ouvrage d'une belle calligraphie: letrines colorées, titres rubriqués, noms propres dorés et couvert d'une belle reliure parfois incrusté d'argent».

al-Kitāb al-Jazā'inī, circunstancia muy digna de tener en cuenta porque, en el momento en el que al-Maqqarī abandona esa fuente y comienza a citar directamente a Ibn Ḥayyān, las diferencias que separaban la versión de NT de las del grupo CI-AM-BM desaparecen. De acuerdo con esto, algunas de las variantes que presenta la versión de NT pueden ser explicadas argumentando que no han sido introducidas por Ibn Ḥayyān sino por el desconocido autor de KJ: un caso en el que parece evidente que así ha sido es el que antes veíamos referido al consejo de Julián a Ṭāriq de que divida su ejército; comprobábamos al analizar este pasaje que el texto de NT coincidía al pie de la letra con el que Ibn al-Jaḥīb, siguiendo sin duda a Ibn Ḥayyān, atribuía a Ibn al-Qūṭiyya. Es de imaginar que el autor de KJ lo ha tomado también de Ibn Ḥayyān, de modo que el texto final de KJ es una mezcla de dos versiones sacadas del *Muqtabis*: la de al-Rāzī y la de Ibn al-Qūṭiyya.

¿Sirve esta explicación para los casos en los que no sólo NT, sino también RH y KT difieren del otro grupo de fuentes? No en idénticos términos, porque no hay duda de que *al-Kitāb al-Jazā'inī* no pudo ser la fuente del *De Rebus Hispanie* ni del *Kāmil*, que no recogen alguna de sus variantes más peculiares, como puede ser la antes mencionada sustitución del texto de al-Rāzī por el de Ibn al-Qūṭiyya al referir los consejos de Julián a Ṭāriq. Pero si las diferencias entre estas crónicas y CI-AM-BM no pueden ser achacadas a que RH y KT deriven de KJ, sí pueden ser debidas a la existencia de una fuente intermedia entre el *Muqtabis* y estas crónicas, de forma que Ibn Ḥayyān habría respetado escrupulosamente el texto de al-Rāzī y habría sido esa desconocida fuente intermedia la que introduciría las leves variantes que diferencian a los dos grupos; con estas premisas, no habría nada que nos impidiera suponer entonces que los *Ajbār* y el *Bayān* no utilizaron directamente la obra de al-Rāzī —idea que nunca nos ha gustado mucho—, sino que también se basaron en el *Muqtabis*, donde habrían encontrado una reproducción exacta del relato de al-Rāzī.

Lo cierto es que estas suposiciones, tal y como apuntábamos antes, no cuentan con datos fehacientes que las apoyen, pero ello no quiere decir que sean únicamente una lucubración teórica, ya que hay algunos leves indicios que, si no les otorgan la seguridad total, al menos les confieren cierta credibilidad: las crónicas del grupo RH-KT-NT derivan, como se ha visto, de Ibn Ḥayyān, hecho comprobado en el caso de NT (tanto cuando sigue a KJ como cuando cita expresamente al historiador cordobés), y muy probable en los otros dos, pero la forma en la que al-Maqqarī utiliza el material que toma prestado a Ibn Ḥayyān es muy distinta de la que emplean RH y KT. En efecto, el cronista norteafricano no se limita a reproducir el relato de la

conquista salido de la pluma de al-Rāzī (en su mayor parte no tomado directamente del *Muqtabis*, sino recurriendo a la versión contenida en el *Jazā'inī*), sino que lo amplía y complementa con citas tomadas no sólo de otros autores, sino también del mismo Ibn Ḥayyān cuando recurre a cronistas distintos de al-Rāzī como 'Arīb o Ibn al-Qūṭiyya. Jiménez de Rada e Ibn al-Aḥfīr, sin embargo, dejan de lado toda la riquísima información que indudablemente debía contener el *Muqtabis* y se limitan estrictamente al relato de al-Rāzī, ampliándolo ligeramente en algunos pasajes muy determinados. Estas coincidencias, tanto al elegir unos pasajes y despreciar otros como al introducir en ellos leves variantes, nos están indicando que entre el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān y esas dos obras debió existir una fuente intermedia, tal vez uno de los numerosos resúmenes del *Muqtabis*⁴¹ que se elaboraron por entonces a fin de hacer más asequible y manejable esa obra cumbre de la historiografía andalusí, cuya difusión en su redacción original y completa —en diez gruesos volúmenes— no debía de ser nada fácil.

En cuanto a los *Ajbār* y al *Bayān*, ya se ha demostrado que conservan una versión que, de acuerdo con el testimonio de la *Crónica de 1344*, parece estar muy próxima a la original de Aḥmad al-Rāzī. Teniendo en cuenta que, de los fragmentos que aquí hemos analizado no se desprende ningún testimonio que imposibilite la dependencia directa de estas dos crónicas respecto de la de al-Rāzī, hemos de aceptar que, a la luz de los datos manejados en este trabajo, la conclusión que se desprende es que el compilador de los *Ajbār* e Ibn 'Idārī utilizaron la versión de Aḥmad al-Rāzī. Pero también es verdad que podríamos hallarnos ante un caso de lo que se podría denominar «transmisión inmaculada», en el que el paso de un relato a través de una o varias fuentes intermedias no deja en él la menor huella, siendo recibido por la fuente final en las mismas condiciones en las que salió de la original.

En un trabajo anterior en el que analizábamos la historiografía árabe sobre el período que abarca desde el reinado de Hišām I hasta el de 'Abd Allāh⁴², llegábamos a la conclusión de que las numerosas semejanzas entre el *Bayān* y los *Ajbār* eran debidas a que utilizaban una fuente común, fuente que derivaba del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān y por ese camino le llegaban a estas dos crónicas noticias procedentes de autores como Aḥmad e 'Isā al-Rāzī, al-Šabānīsī, Sakan b. Ibrāhīm, al-Qubbašī, etc. En el caso que hemos

⁴¹ De uno de ellos se conserva un fragmento referido al reinado de 'Abd al-Raḥmān III, que es la obra conocida por *Crónica anónima de al-Nāṣir*; v. Molina, L., «La *Crónica anónima de al-Nāṣir* y el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān», *Al-Qanṭara* VII (1986), 19-29.

⁴² «Los *Ajbār maymū'a* y la historiografía árabe sobre el período omeya en al-Andalus», *Al-Qanṭara* X (1989), 513-542.

venido estudiando no hallamos pruebas que confirmen esa hipótesis, pero tampoco encontramos argumentos para echarla por tierra; lo único claro es que el parentesco textual entre los *Ajbār* y el *Bayān* es, una vez más, muy próximo y que únicamente cerrando los ojos a la evidencia se puede pretender que las continuas y patentes coincidencias entre esos dos textos son producto de la casualidad. Por todo ello parece que, en lo que se refiere a los *Ajbār maʾmūʿa*, tendremos que desechar la teoría del «anciano narrador de cuentos» e inclinarnos definitivamente por la del «historiador apegado a los textos»; tal vez aquélla resulte más atractiva por novelesca y arcaizante, pero por desgracia es muy frecuente que las teorías que vuelan con las alas de la imaginación hayan tenido que aligerarse del equipaje de la realidad para remontar el vuelo y las interpretaciones «folklóricas» de la historiografía andalusí responden totalmente a esa descripción.

RESUMEN

Análisis historiográfico de las diferentes versiones conservadas en las crónicas árabes de un relato sobre la conquista de al-Andalus. Del estudio se desprende que el texto procede de la obra, hoy perdida, del cronista cordobés del siglo x Aḥmad al-Rāzī, de quien la tomaron —en unos casos de forma directa, en otros, a través de fuentes intermedias— numerosos autores, entre ellos, el compilador de los *Ajbār maʾmūʿa*. Esto aporta una prueba más de que esta crónica anónima y de datación incierta no es otra cosa que una recopilación elaborada a partir de textos históricos anteriores y no fuente redactada con materiales historiográficos de primera mano, como algunos sostienen. El relato aquí analizado fue empleado también por autores cristianos y se halla reproducido en obras como la *Crónica de 1344* y el *De Rebus Hispanie* de Jiménez de Rada.

ABSTRACT

The present article deals with a historiographical analysis of different versions found in Arabic chronicles of one of the stories of the conquest of al-Andalus. Their examination leads to the conclusion that the origin of the story comes from the now lost work of the Cordoban historian Aḥmad al-Rāzī. Many later authors —among them, the compiler of *Akhbār Majmūʿa*— used this text, either directly or through intermediate sources. The interest of this analysis for the study of *Akhbār Majmūʿa* is clear. This anonymous chronicle of uncertain date is, in fact, a compilation of earlier historical texts, and not, as some have held, a text employing primary sources. The text analyzed in this article was also used by Christian authors and it may be found in works such as the *Crónica de 1344* and *De Rebus Hispanie* by Jiménez de Rada.